

Pluralisierung und Perspektivität: Überlegungen zu einer postmodernen Version interpretativer Forschung

Sichler, Ralph

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Sichler, R. (1994). Pluralisierung und Perspektivität: Überlegungen zu einer postmodernen Version interpretativer Forschung. *Journal für Psychologie*, 2(4), 5-15. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-22529>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Themenschwerpunkt:

Postmoderne und Psychologie II

Pluralisierung und Perspektivität

Überlegungen zu einer postmodernen Version interpretativer Forschung*

Ralph Sichler

Zusammenfassung: Interpretative Sozialforschung rekurriert auf das Sinnverstehen, ihre Basismethodologie ist deshalb die Hermeneutik. Vertreter der Postmoderne sehen jedoch in der Hermeneutik eine auf Sinntotalität und Herrschaft abzielende Form der Welt- und Selbstausslegung, deren universelle und einheitsstiftende Verbindlichkeit in der Pluralität post-moderner Lebensformen verlorengegangen ist. Im Beitrag wird deshalb in Abhebung von singularisierenden Interpretations- und Deutungsmustern eine postmoderne Version der Hermeneutik entfaltet. Der daraus resultierende pluralisierende und perspektivische Charakter interpretativer Forschung wird am Beispiel einer ethnomethodologisch ausgerichteten Tiefenhermeneutik veranschaulicht. Zum Abschluß werden Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff aufgezeigt.

Interpretative Forschung ist auf dem besten Wege, innerhalb des akademischen Betriebs der Psychologie und anderer Sozialwissenschaften salonfähig zu werden. Ein im letzten Jahr erschienenenes umfangreiches Handbuch zur qualitativen Sozialforschung (Flick et al. 1991) dokumentiert die Bedeutung, die dieser Forschungsansatz mittlerweile gewonnen hat. Darin bestätigt sich nicht nur die Vielfalt theoretischer Konzepte und aggregierter Methoden, auch die Anzahl der Handlungsfelder, in denen die qualitative Sozialforschung erfolgreich arbeitet, deutet darauf hin, daß das interpretative Forschungsparadigma für die Sozialwissenschaften unverzichtbar geworden ist,

ja eigentlich schon immer war, wie anhand von klassischen qualitativen Studien aufgezeigt wird. Die Gründe für diese Neuorientierung sind sicher vielfältig. Mit ausschlaggebend wird die Unfähigkeit des deduktiv-nomologischen und experimentellen Paradigmas gewesen sein, die individuellen und kollektiven Alltagsprobleme in einer sich immer stärker wandelnden Lebenswelt adäquat zu thematisieren. Die Mannigfaltigkeit unserer Sinnwelten, die Pluralität aktueller Lebensformen, der kulturelle Wandel bis zu den radikalen Umbrüchen unserer Zeit lassen sich in den Laborwelten des akademischen Forschungsbetriebs nicht nachbilden. Die Renaissance qualitativer Sozialforschung muß deshalb in engem Zusammenhang mit den Wandlungsprozessen unserer modernen oder, wenn man will, *post-modernen* Gesellschaft gesehen werden.

Daran möchte ich mit meinen folgenden Überlegungen anknüpfen. Dabei stellt sich für

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags anlässlich des ersten gemeinsamen Kolloquiums (*Psychosoziale Identität im Umbruch*) der Gesellschaft für Kultursociologie und der Gesellschaft für Kulturpsychologie vom 18.-21. 11. 1992 an der Universität Leipzig.

mich die Frage, ob die vorhandenen Konzepte und Methoden interpretativer Sozialwissenschaft überhaupt darauf ausgerichtet und vorbereitet sind, sich auf die beschriebene Situation einzustellen. Reicht es bereits aus, nun mit qualitativen Methoden an die Beantwortung der brennenden Fragen unserer Zeit heranzugehen? Oder bedarf es einer noch spezifischeren Einstellung, die es erlaubt, den individuellen und kollektiven Wandlungsprozessen und Brüchen unserer Gesellschaft gerecht zu werden? Zur Klärung dieser Fragen müssen wir uns noch einmal auf die Grundlagen des interpretativen Paradigmas zurückbesinnen. Dabei werde ich mich mit meinen Überlegungen nicht an der Grenze von *quantitativer* und *qualitativer* Forschung oder *erklärender* und *verstehender* Psychologie oder *nomothetischer* und *hermeneutischer* Konzeption der Sozialwissenschaft bewegen, sondern an einer Grenze, die eher *innerhalb* des interpretativen Forschungsparadigmas besteht und dessen Selbstverständnis betrifft.

Nun darf man allerdings nicht verkennen, daß die konzeptionellen und methodologischen Grundlagen der interpretativen Forschung vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit dem *szientistischen* Ideal sozialwissenschaftlicher Erkenntnisbildung entstanden sind. Man denke nur an den Positivismusstreit in der Soziologie in den 60er Jahren, oder, historisch noch weiter zurückliegend, an die Auseinandersetzung Diltheys mit Helmholtz und Ebbinghaus. Diltheys Konzeption einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie entstand durch seine Abgrenzung von der damals schon vorherrschenden Auffassung, die Psychologie müßte analog dem Vorbild der Naturwissenschaften „die Konstitution der seelischen Welt nach ihren Bestandteilen, Kräften und Gesetzen genauso erklären, wie die Physik und Chemie die der Körperwelt erklärt“ (Dilthey 1894, 139). Diese Kontroverse hat sich bis heute in Form von mehreren Varianten erhalten und wird auch in Zukunft noch weiter zu führen sein. Doch denke ich, daß es zur Charakterisierung des interpretativen Forschungsparadigmas nicht ausreicht, wenn sich dessen Selbstverständnis ausschließlich im Kontext dieser Auseinandersetzung konstituiert. Auf diese Weise kann zwar geklärt werden, worin qualitative Sozialforschung *nicht* besteht, es bleibt jedoch fraglich, ob auf diese

Weise dieser Forschungsansatz schon hinreichend charakterisiert ist.¹

Meine Überlegungen zum Charakter interpretativer Sozialforschung werden deshalb hauptsächlich die *eigenen* Grundlagen zum Thema haben und dabei den Diskurs der Hermeneutik noch einmal aufgreifen. Qualitative Sozialforschung beruht fast durchweg auf dem Konzept des *Sinnverstehens*. Und die Kunstlehre des Verstehens nennt man *Hermeneutik*. Doch die Hermeneutik ist neuerdings in Verruf geraten. Der wohl einflußreichste Vertreter der Postmoderne, Jean-François Lyotard (1986), hat sie unter dem Titel „Hermeneutik des Sinns“ als historistische Variante neben den beiden anderen Meta-Erzählungen – der aufklärerischen von der Emanzipation der Menschheit und der idealistischen von der Teleologie des Geistes – vorgestellt, deren universelle und einheitsstiftende Verbindlichkeit und Legitimationskraft in der Pluralität geschichtlicher Welten verloren gegangen sind (vgl. Welsch 1988, 169 ff.). Auf der anderen Seite hat ein ebenso prominenter Vertreter nachaufklärerischen Philosophierens, nämlich Richard Rorty, in der Hermeneutik den „Ausdruck der Hoffnung“ gesehen, „unsere Kultur werde zu einer Kultur, in der das Bedürfnis nach Einschränkung und Konfrontation nicht mehr verspürt wird“ (Rorty 1981, 343). Offensichtlich liegt diesen Einschätzungen ein jeweils unterschiedliches Verständnis der Hermeneutik zugrunde. Diesen Unterschieden möchte ich nachgehen, um zu klären, welche Lesarten der Hermeneutik für die interpretative Sozialforschung geltend gemacht werden können. Daran anschließend soll eine Möglichkeit der Charakterisierung interpretativen Forschens vorgestellt und diskutiert werden, die im Repertoire der Ansätze qualitativer Sozialforschung bislang nicht zu finden ist. Dabei geht es mir nicht darum, eine weitere Methode zu kreieren, sondern das Grundverständnis interpretativer Forschung um eine *postmoderne* Version zu ergänzen. Insbesondere beabsichtige ich aufzuzeigen, daß gerade im Hinblick auf den kulturellen und gesellschaftlichen Wandel der *Perspektivität* interpretativer Forschung eine besondere Bedeutung zukommt. Meine Überlegungen betreffen (mehr oder weniger gravierend) alle Konzepte im Feld der qualitativen Sozialforschung. Konkretisieren möchte ich sie

anschließend am Beispiel der Tiefenhermeneutik, sowie an einem Interpretationsbeispiel zur Situation in der ehemaligen DDR.

1. Das Bedürfnis nach Hermeneutik

Das Bedürfnis nach Hermeneutik entsteht, wenn sich etwas von selbst nicht mehr versteht und somit der Deutung oder Auslegung bedarf. Oder wie Rorty formuliert: „Hermeneutisch muß man sich verhalten, wo man nicht versteht, was vorgeht“ (Rorty 1981, 349). Dies gilt, wie ein kurzer Blick auf die Geschichte der Hermeneutik zeigt, von Anfang an (vgl. Gadamer 1974). Immer dann, wenn sich Traditionen auflösten oder in Gefahr gerieten, ihre orientierungsstiftende Funktion zu verlieren, wurde es wichtig, den Sinn oder Hintersinn tradiertter Rahmenerzählungen wieder neu zu ergründen. Dazu taugte und taugt nach wie vor der hermeneutische Diskurs. Nur hat sich inzwischen der Anwendungsbereich vergrößert: Das Verstehen und Auslegen von Texten als Zeugen der Tradition ist dem Deuten des jeweils Unverständlichen gewichen. Und unverständlich kann heute im Prinzip alles sein. In letzter Konsequenz ist es das moderne Subjekt selbst, das sich ratlos angesichts seiner selbst gegenübersteht.

Hermeneutik tritt somit insbesondere dann in Erscheinung, wenn Sinnverlust und Orientierungslosigkeit drohen oder sich bereits breit gemacht haben. Der Bedarf nach Hermeneutik entsteht aus dem Bedarf nach Orientierung in einer vom Wertezerfall bedrohten Welt. Dem hermeneutischen Diskurs kommt deshalb neben seiner erkenntnisstiftenden auch eine einheits- und identitätsstiftende Funktion zu. Im Falle eines Erfolges erhellt er den getrübbten Blick des Subjekts auf sich und seine soziale wie natürliche Welt. Im Hinblick auf die durch Pluralisierung von Lebensformen und Lebenswelten ausgelöste Dissoziation verbindlicher Grundwerte und Grundorientierungen kommt der Hermeneutik außerdem eine nicht unerhebliche praktisch-moralische Bedeutung zu. Denn die interpretative Erschließung des menschlichen Daseins entwickelt über die pure Weltauslegung hinaus auch eine normative Kraft. Wer die Welt und sich darin versteht, weiß auch um das Tunliche. All dies trifft

bereits für die Antike in gewisser Weise zu. Doch im Kern richten sich diese Worte an das Lebensgefühl in der Moderne oder eben der Postmoderne. *Die neue Unübersichtlichkeit* (Habermas 1985) unserer Zeiten macht es erforderlich, sich immer wieder neu zu orientieren. Der Verlust übergreifender Sinnzusammenhänge zwingt uns, die eigene Existenz quasi aus sich selbst heraus zu begründen. Werte und Orientierungen sind nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern entspringen allein der permanenten Anstrengung, dem eigenen Dasein einen Sinn abzugewinnen.

2. Die Wut des Verstehens: Hermeneutik als totalitäre Form der Weltaneignung?

Folgt man diesem Selbstverständnis der Hermeneutik, so liegt ihre Bedeutung vor allem in ihrem *Aufklärungswert*. Sie verspricht dort Aufklärung, wo der Sinn oder die Bedeutung individueller wie kollektiver Lebensäußerungen und deren Objektivationen in Frage stehen. So gesehen ist die Hermeneutik ein durch und durch neuzeitliches, modernes Unterfangen.² Denn das Subjekt des Verstehens tritt mit dem Anspruch auf, die Auslegung seiner selbst und der Welt in eigener Regie zu besorgen. „Die Besinnung eines Menschen über sich selbst bleibt Richtpunkt und Grundlage“ (Dilthey 1965, 204). Dies gilt auch dann, wenn die Form der Selbstbesinnung an Traditionen gebunden bleibt oder sich an ihnen orientieren muß. Der die eigene, darin befangene geschichtliche Wirklichkeit überschreitende, somit „transzendente Charakter der Hermeneutik“ (Gadamer 1974, 1072) bleibt stets gewahrt. Der darin beschlossene Zugriff auf das Individuum und seine Welt gleicht auf verblüffende Weise dem sonst nur den Naturwissenschaften akkreditierten Herrschaftsanspruch des Subjekts der Neuzeit. Dies hat schon Nietzsche feinsinnig bemerkt, der das Interpretieren eine Form des Willens zur Macht nannte. „In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden“ (Nietzsche 1964, 433).

Im 20. Jahrhundert wird dieser Sachverhalt noch entschiedener formuliert. Hörisch (1988) analysiert die Hermeneutik und deren Universalitätsanspruch unter der Überschrift

Die Wut des Verstehens. „Die Hermeneutik des ganzen Geistes ist buchstäblich totalitär – auch wenn ihr Totalitarismus in freundlichstem Gewande und unter dem Schleier allumfassender Verständigungsbereitschaft daherkommt“ (Hörisch 1988, 59). Denn „der Hermeneut ist kein Diener, sondern Herr des Textes, den er *besitzt*, wenn er ihn interpretiert“ (ebda., 60). Diese allzudeutlichen Charakterisierungen hermeneutischer Bemühungen verdeutlicht Hörisch an Schleiermachers Konzeption der Hermeneutik, die Vorbild für alle weiteren Varianten bis in unser Jahrhundert geblieben ist.

„Schleiermachers Theorie des Verstehens prozediert als ‚singularisierende Hermeneutik‘ die ‚im vielfältigen Buchstaben der Schrift den einen einzigen Geist‘ ausfindig und verbindlich machen will. Dies und nur dies begründet ihren immensen Erfolg – verspricht die singularisierende Hermeneutik doch noch dort (im alphabetisierten Mitteleuropa) und dann (nach der Französischen Revolution) den großen Überblick, da die Komplexität von Zeichen, Ereignissen und Sachverhalten geradewegs ex- oder implodiert. Schleiermachers Hermeneutik ist ein ebenso gewaltsamer wie wenig ausdifferenzierter Mechanismus der Reduktion von Komplexität – genauer: der Reduktion von abenteuerlich zunehmenden Buchstabensummen im tintenklecksenden Säkulum – auf einen homogenen Geist. Völlig überforderte Subjekte können, sofern sie nur verständniswillige Hermeneuten zu sein versprechen, sich einigermaßen erfolgreich einreden, noch Subjekte und nicht nur Elemente einer symbolischen Ordnung zu sein. Schleiermachers Hermeneutik macht dem Phantasma gutes Gewissen, der Mensch könne den Zeichenmassen nicht nur standhalten, sondern gar, alles verstehend, Herr des Diskurses bleiben“ (Hörisch 1988, 64 f.).³

„Die Entstehung der Hermeneutik“ (Dilthey 1900) als Theorie der Auslegung oder als geisteswissenschaftliche Basismethode brachte auch Dilthey vor allem mit Schleiermacher in Verbindung. Daran anknüpfend setzten seine eigenen Versuche zur Begründung einer allgemeinen Theorie der Geisteswissenschaften am *sinnhaften Aufbau der Welt* an. Die darin stillschweigend eingegangene Voraussetzung der Hermeneutik lautet: *Alles ist bedeutsam, alles hat Sinn und kann interpretativ erfaßt werden.* Die Leistung des Hermeneuten besteht darin, die ihm zunächst fremde und unzugängliche Zeichenwelt in das eigene Sprachsystem zu überführen und damit vertraut zu machen. Moderner formuliert: Hermeneutik intendiert die Einverleibung abweichender Diskurse in den als einheitlich vorgestellten

Diskurs des Abendlandes. Dieser universelle Diskurs wird freilich nicht *material*, das heißt, von einem möglichen Inhalt her, bestimmt, sondern *formal* eben durch seine *Diskursivität* charakterisiert. Denn auf der Sprache, die Grundlage aller Bemühungen des Verstehens darstellt, „beruht die Universalität der hermeneutischen Dimension“ (Gadamer 1974, 1071). „Alle Welterkenntnis des Menschen ist sprachlich vermittelt. Eine erste Weltorientierung vollendet sich im Sprechenlernen“ (ebda., 1071). Hermeneutische Erfahrung wäre somit prinzipiell *unbegrenzt*, das heißt, sie kann beliebig ausgedehnt werden. „Der Kunst des Verstehens und des Verständlichmachens verdankt die philosophische Hermeneutik die eigentümliche Erfahrung, daß die Mittel einer natürlichen Sprache prinzipiell ausreichen, um den Sinn beliebiger symbolischer Zusammenhänge, so fremd und unzugänglich sie zunächst sein mögen, aufzuklären. Wir können aus jeder Sprache in jede Sprache übersetzen. Wir können die Objektivationen der entferntesten Epoche und der abliegendsten Kultur zu dem vertrauten, d. h. vorverstandenen Kontext der eigenen Umgebung verständlich in Beziehung setzen“ (Habermas 1982, 332). Wenn wir uns diese Bestimmungen vor Augen führen, so schreiben auch die modernen Konzeptionen der (philosophischen) Hermeneutik die von Schleiermacher begründete, *sinntotalitäre* Tradition fort. Das Versprechen hermeneutischer Weltauslegung ist nach wie vor, „dort übersichtliche Einheitlichkeit her(aus)zustellen, wo ansonsten schiere Unübersichtlichkeit herrscht. Darauf verweist schon die hermeneutische Grundbegrifflichkeit, die durchweg Reduktion von Zwei- oder Vielheiten auf eine Einheit verspricht und doch nicht so funktional sprechen möchte. Wer Horizonte verschmelzt, läßt eben an der Stelle vieler Perspektiven eine einzige übrig. Wer einen Universalitätsanspruch erhebt, integriert zumindest und subsumiert zumeist alternative Ansprüche. Wer hermeneutisch auf der Metaebene spricht, dem stellen sich unübersichtliche Verhältnisse als recht überschaubar dar. Wer eine Hermeneutik des Geistes betreibt, kann die Vielheit der Geister und Buchstaben souverän vergessen“ (Hörisch 1988, 71 f.).

Den gleichen Ton schlägt Lyotard (1986) an, der, wie bereits erwähnt, die *Hermeneutik des Sinns* als die historistische Variante der

drei großen Meta-Erzählungen vorstellt, deren universelle und einheitsstiftende Verbindlichkeit und Legitimationskraft in der Pluralität geschichtlicher Welten verloren gegangen sind. „Die Form der Meta-Erzählung, die alles theoretische und praktische Verhalten einer Epoche als Leitidee zu umgreifen und zu dirigieren vermochte, ist obsolet geworden“ (Welsch 1988, 172). Die Hermeneutik wäre demnach ein *Projekt der Moderne*. Als universelle Metatheorie ist sie dem „Trug der Ganzheit“ (ebda.) verfallen, ihr Universalitätsanspruch entpuppt sich als Totalitätsanspruch. Hermeneutische Welt- und Daseinsauslegung intendiert die Uniformierung einer pluralen Lebenswelt. Sie nimmt für sich in Anspruch, die Inkommensurabilität der Diskurse, den Widerstreit der Sprachspiele durch ihre Interpretationen zu meistern. „Hermeneutische Anstrengung gelingt überall da, wo Welt erfahren, Unvertrautheit aufgehoben wird, wo Einleuchten, Einsehen, Aneignung erfolgt“ (Gadamer 1974, 1071). So bleibt das Subjekt des Verstehens *Herr der Diskurse*.

Ich teile diese Kritik, allerdings nur im Hinblick auf das Verständnis von Hermeneutik, das den Überlegungen von Lyotard und Hörisch zugrundeliegt. Hermeneutik wird dort stets als *singularisierende* Hermeneutik präsentiert, eine Hermeneutik, die Pluralität uniformiert, die „also die Vielgestaltigkeit der buchstäblichen Geschichten zur Ordnung des einen einzigen absoluten Sinnes und Geistes“ (Marquard 1981, 129) ruft. Der Dissens, das Differente und Plurale stehen dabei für das (noch) Unverständene oder für eine gescheiterte Hermeneutik. Doch müssen wir diesem Verständnis folgen? Könnten nicht auch der Dissens oder differente Interpretationen für das *besser* Verstandene stehen? Sind nicht Situationen in Wissenschaft und Praxis denkbar, in denen die Reduzierung auf *einen* wahren Sinngehalt einen Erkenntnisverlust und damit gerade Vielfalt und Pluralität der Interpretationen einen Erkenntnisgewinn bedeuten würden?

3. Pluralisierende Hermeneutik

Meiner Überzeugung nach ist unser Verständnis von Hermeneutik zu eng, wenn wir

sie nur als singularisierende begreifen. Doch wie sollten wir sie sonst verstehen? Der Begriff einer singularisierenden Hermeneutik legt bereits nahe, daß offenbar auch eine andere Form hermeneutischer Auslegung denkbar ist. Marquard nennt sie *pluralisierende* Hermeneutik, „die – umgekehrt – in der einen und selben buchstäblichen Gestalt viele Sinnmöglichkeiten und verschiedenartigsten Geist aufspürt“ (Marquard 1981, 129).⁴ Ihre Grundsituation „ist die Gesprächsgeselligkeit des *unendlichen Gesprächs*, das jeden zu Wort kommen läßt, ohne zeitliches Limit und ohne Einigungszwang: also anders als der sogenannte herrschaftsfreie Diskurs, der ja alle zu Knechten des Konsensdrucks macht“ (ebda., 131). In diesen Formulierungen erkennt man leicht den Seitenhieb gegen Habermas, der mir allerdings nicht in jeder Hinsicht gerechtfertigt zu sein scheint. Denn Herrschaft und Formen von struktureller Gewalt werden auch der Geselligkeit des pluralisierenden hermeneutischen Gesprächs nicht zuträglich sein. Auf der anderen Seite stimme ich Marquard darin zu, daß ein wie immer auch zustandegekommener Zwang zum Konsens die Chance, das jeweils Vorliegende zu verstehen, nicht erhöht. Im Gegenteil: Wenn es dem hermeneutischen Gespräch um Pluralisierung geht, würde jede Verpflichtung zur Einheit dieses Gesprächs ad absurdum führen.

Auf eine ähnliche Weise hat auch Rorty das Verständnis von Hermeneutik radikalisiert. In Anlehnung an Thomas S. Kuhn unterscheidet er *normale* Diskurse von *nicht-normalen* Diskursen. Bei normalen Diskursen gibt es von allen Diskursteilnehmern anerkannte Kriterien der Wissens- und Konsensbildung; „jeder Diskurs, für den es solche Kriterien nicht gibt, ist nichtnormaler Diskurs“ (Rorty 1981, 21). Die Hermeneutik begreift er als „das Studium des nichtnormalen Diskurses vom Standpunkt des normalen – der Versuch, mit dem einen guten Sinn zu verbinden, was in einem Stadium vor sich geht, in dem wir noch zu unsicher sind, um es geradewegs beschreiben zu können, und hierdurch eine erkenntnistheoretische Aufklärung des Phänomens zu unternehmen“ (ebda., 349). Diese Charakterisierung hat für das Selbstverständnis interpretativer Sozialforschung beträchtliche Konsequenzen. Denn wer individuelle und kollektive Phänomene des modernen

kulturellen Lebens zum Gegenstand von Forschung macht, wird hier vor allem auf nicht-normale Diskurse treffen, gerade zu einer Zeit wie der gegenwärtigen, die durch gesellschaftliche Umbrüche und die Auflösung verbindlicher Wertmaßstäbe gekennzeichnet ist. Doch in welcher Einstellung betrachten wir als interpretative Sozialforscher inkommensurable Diskurse? Wissen wir es besser? Das heißt: Können wir als Sozialwissenschaftler davon ausgehen, daß wir mit unseren Mitteln der Interpretation die Unübersichtlichkeit in ein, wenn auch noch so komplexes und vielfältiges, *Ganzes* überführen können? Oder mit nochmals anderen Worten: Ist der hermeneutische Diskurs über die nichtnormalen Diskurse des modernen Alltagslebens selbst ein normaler Diskurs?

Rorty ist hier mit seiner Antwort nicht ganz eindeutig. Eben haben wir erfahren, daß er die Hermeneutik als Studium des nichtnormalen Diskurses vom Standpunkt des normalen begreift. An anderer Stelle charakterisiert er jedoch die Hermeneutik als ein Gespräch, dessen Regeln, Konventionen und Ziele weitestgehend offen bleiben. „Die Hermeneutik betrachtet die Beziehungen der unterschiedlichen Diskurse zueinander als Beziehungen zwischen den möglichen Strängen eines Gesprächs, das seinerseits keines die Sprecher verbindenden disziplinären Systems bedarf, das jedoch, solange es währt, die Hoffnung auf Übereinstimmung nie aufgibt. Sie ist nicht Hoffnung auf die Entdeckung einer immer schon bestehenden Grundlage, sondern *bloße* Hoffnung auf Übereinstimmung – oder zumindest auf interessante und fruchtbare Nicht-übereinstimmung“ (ebda., 346). Auch wenn die Alternative zur Übereinstimmung, die Nichtübereinstimmung, bei Rorty eine etwas geringere Bedeutung zugeschrieben bekommt, ausgeschlossen wird sie aus dem hermeneutischen Diskurs nicht.

Dies rührt daher, daß Rorty die Hermeneutik nicht als Erkenntnistheorie begreift. Vielmehr stellen nach seinem Verständnis *Hermeneutik* und *Erkenntnistheorie* Gegensätze dar. Das Bedürfnis nach Erkenntnistheorie ist „das Bedürfnis nach Einschränkung – das Bedürfnis nach Fundamenten, an denen man sich festklammern kann, Rahmen, über die man nicht hinausirren kann, Gegenständen, die sich uns aufnötigen, Darstellun-

gen, die nicht bestritten werden können“ (ebda., 343). „Die Erkenntnistheorie betrachtet die Hoffnung auf Übereinstimmung als ein Anzeichen der Vorhandenheit einer gemeinsamen Grundlage, die den Sprechern nicht bekannt zu sein braucht und die sie zu gemeinsamer Rationalität verbindet. Rational zu sein, bedeutet für die Hermeneutik, gewillt zu sein, Erkenntnistheorie zu unterlassen – nicht zu meinen, alle Beiträge zum Gespräch seien in eine bestimmte Begrifflichkeit zu pressen – und gewillt zu sein, den Jargon des Gesprächspartners zu verstehen und verwenden zu lernen, statt ihn in den eigenen zu übersetzen; für die Erkenntnistheorie bedeutet es, die richtige Terminologie zu finden, in die sämtliche Beiträge zu übersetzen sind, damit Übereinstimmung möglich wird“ (ebda., 346). Ob Rortys Gegenüberstellung von Hermeneutik und Erkenntnistheorie dem historischen Kontext dieser Begriffe gerecht wird, möchte ich hier außer acht lassen. Wichtiger erscheint mir der dabei auftauchende Gedanke und dessen Bedeutung für die Konzeption interpretativer Sozialforschung. Denn dort kann das Bedürfnis nach Einschränkung, nach Fundamenten und festen Rahmen ebenso häufig beobachtet werden wie bei Wissenschaftlern im sogenannten gegnerischen, „positivistischen“ Lager. Auch die hermeneutische Erfahrungsbildung wird in vielen Fällen auf erkenntnistheoretische Grundlagen im hier skizzierten Sinne abgestellt. Diese Grundlagen dienen der Absicherung und Legitimation von erzielten Ergebnissen. Denn wer seine Resultate auf einen fixierten theoretischen Rahmen beziehen und dadurch deren Eindeutigkeit aufweisen kann, wird eher Anerkennung finden, als ein Wissenschaftler, der seine Forschung als nichtnormalen Diskurs in all seinen polymorphen und kontroversen Aspekten präsentiert.

Nun möchte ich beide Formen interpretativer Forschung nicht gegeneinander ausspielen. Beide Typen, der pluralisierende und der singularisierende, der hermeneutische im Sinne Rortys und der erkenntnistheoretische, das nichtnormale und das normale Forschungsgespräch haben im sozialwissenschaftlichen Diskurs ihren Platz und ihre Berechtigung. Von Fall zu Fall werden es die jeweils wissenschaftlicher Erkenntnisbildung zugrundeliegenden Interessen sein, die den Charakter

der Interpretationen und ihr Verhältnis zueinander bestimmen. Allerdings sehe ich gegenwärtig viele Konzepte und Methoden qualitativer Forschung unter der Fuchtel der Singularisierung. Die meisten Ansätze nehmen für sich in Anspruch, *den* Sinngehalt, *die* Intention, *die* Bedeutung etc. von Äußerungen, Handlungen, Institutionen etc. ausfindig machen zu können. Pluralität, Differenzen und Widersprüche sind nicht vorgesehen. Eine erfolgreiche Interpretation ist die *eine, richtige, wahre* Interpretation. Mehrere Deutungsmöglichkeiten vorzustellen deutet entweder auf Unzulänglichkeiten des qualitativen Forschungsansatzes hin, oder es bedeutet, daß die Interpretation noch nicht abgeschlossen, mithin unvollständig ist. Solche Einschätzungen verraten, wie sehr wir singularisierend denken, wenn wir selbst interpretieren oder die Deutungsbemühungen anderer beurteilen.

4. Der perspektivische Charakter interpretativer Forschung

Den Gedanken der Pluralisierung von Interpretationen möchte ich noch konkretisieren. Unter einer Vielfalt von Deutungen kann nämlich Unterschiedliches verstanden werden. Es kann bedeuten, daß, mehr oder weniger willkürlich, viele, verschiedene Auslegungen vollkommen unverbunden nebeneinanderstehen. Es kann aber auch heißen, daß unterschiedliche, jeweils begründete Interpretationen vorgestellt werden, die außerdem aufeinander bezogen sind. Dabei wäre der Blickwinkel, die jeweilige Perspektive, unter der man etwas betrachtet, offenzulegen. Gerade in diesem Gedanken der *Perspektivität einer Interpretation* sehe ich die Chance einer pluralisierenden oder, wenn man will, *post-modernen* Version der Hermeneutik, die der Vielfalt und Komplexität unserer modernen Lebensformen methodologisch Rechnung trägt, gleichzeitig aber auch die Möglichkeit für Übergänge von einer Perspektive zur nächsten schafft. Verstehen, das Irreduzibles anerkennt, aber dennoch verstehen möchte, was der Fall ist, würde demnach auf dem „Vermögen der Verbindung und des Übergangs“ (Welsch 1988, 295) beruhen, ohne das Verstandene auf einen einheitlichen Flucht- oder Mittelpunkt beziehen zu wollen.

Dabei kämen der jeweils eingenommenen Perspektive sowie dem Ausgangs- und Endpunkt des Übergangs eine besondere Bedeutung zu. Denn weder das Woher noch das Wohin kann als Absolutes gedacht werden, sondern beides steht für meine Position als Forschender oder Forschende. Die Subjektivität der Forschungspartner im Forschungsprozeß anzuerkennen und zu thematisieren, ist für den interpretativ vorgehenden Sozialwissenschaftler selbstverständlich. Dessen Forschungsobjekt ist ja gerade das Subjekt, bzw. die soziale Wirklichkeit aus dessen Perspektive. Doch Subjektivität im Forschungsprozeß betrifft auch den Forschenden selbst. Dessen Relevanzsetzungen und Perspektiven bestimmen in hohem Grad den Gang der Forschung. Die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung sagen nicht nur etwas über das Forschungsfeld aus. Genau so verraten sie etwas über den Forscher oder die Forscherin selbst.

Am Beispiel einer interpretativen Methode, die selbst mit einem Universalitätsanspruch angetreten ist, nach meinem Dafürhalten jedoch auf diese Weise mißverstanden wird, möchte ich meine bisherigen Überlegungen noch weiter verdeutlichen. Die *Tiefenhermeneutik* oder psychoanalytische Methode in der Sozialforschung „bezieht sich auf Texte, die Selbsttäuschungen des Autors anzeigen“ (Habermas 1973, 267). Doch diese Bestimmung zeigt bereits ihrerseits eine Selbsttäuschung des Erfinders an. Sie suggeriert, daß der Interpret es besser weiß oder, weniger scharf formuliert, daß er Mittel und Wege sieht, diese Selbsttäuschungen definitiv und unabhängig vom Interpretieren aufzuklären. Dazu steht das Konzept des Unbewußten Pate. Ziel jeder tiefenhermeneutischen Deutung ist es, dem individuellen oder kollektiven Konflikt auf die Spur zu kommen, dessen angstausslösenden Aspekte abgewehrt und ins Unbewußte verdrängt wurden. Im Rahmen der Sozialforschung sind vor allem Konflikte unserer modernen Gesellschaft von Interesse, die auf diese Weise bearbeitet und einer scheinbaren Lösung zugeführt werden. Für die psychoanalytische Textinterpretation bedeutet dies konkret, nach Unstimmigkeiten, Widersprüchen und anderen Auffälligkeiten *im Text* zu suchen. Solche Irritationen können für nicht thematisierte, aus der Sprache ausgeschlossene Anteile des gesellschaftlichen Lebens stehen.

Tiefenhermeneutisches Verstehen strebt an, diese exkommunizierten Fragmente, ebenso aber die Formen der Abwehr, die dazu geführt haben, zu identifizieren. Tiefenhermeneutik rekonstruiert gleichermaßen den *Sinn der Verdrängung* wie den *verdrängten Sinn* (vgl. Leithäuser & Volmerg 1979). Dies ermöglicht die Aufklärung über individuelle oder kollektive Selbsttäuschungen.

Dieses Verständnis von Tiefenhermeneutik bleibt aber singularisierend und totalisierend, wenn es im jeweiligen Forschungsfeld genau einen Sinn der Verdrängung bzw. genau einen verdrängten Sinn unterstellt und dies unabhängig vom Interpretieren als ein nach Sinn forschendes, aber auch Sinn stiftendes Subjekt identifizieren zu können glaubt. Was im Text als jeweils widersprüchlich oder unstimmig identifiziert wird und als Grundlage für die Interpretation dient, ist jedoch abhängig von der Perspektive des Interpretieren (vgl. Leithäuser & Volmerg 1988). Dadurch sind auch Deutungen im Hinblick auf verdrängte Sinnstrukturen an Relevanzsetzungen des Interpretieren gebunden. Die Identifizierung des Unbewußten als die jeweils *exkommunizierte Rede und Praxis des Anderen* hängt von den eigenen Grenzen und Möglichkeiten der Diskursivierung sozialer Realität ab. Damit formuliert auch der Interpret Texte, die von Selbsttäuschungen nicht frei sind. Dies betrifft Texte im Vorfeld der Forschung, aber insbesondere den Interpretationstext selbst.

Die *Ethnopsychoanalyse* (Erdheim 1982) hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Begegnung von Forschungsfeld und Forscher Prozesse der Übertragung und Gegenübertragung eine wichtige Rolle spielen. Dies betrifft insbesondere den Umgang mit dem Fremden, das einem in der Sozialforschung stets entgegentritt. Ist dieses Fremde angstaussendend oder wirkt es in gewisser Weise verführerisch, so können lebensgeschichtlich, aber vor allem auch institutionell bedingte Abwehrmechanismen wirksam werden, die die Integrität des Forschers als Privatperson oder als Wissenschaftler zu erhalten suchen. Der Blick auf das Forschungsfeld ist somit von der individuellen und institutionell bedingten Vorgeschichte des Forschenden abhängig. Dies stellt nach dem traditionellen Wissenschaftsverständnis ein Manko dar, für die Ethnopsychoanalyse bietet dies jedoch

gerade die Chance zur Annäherung. Freilich wird man nicht umhin können, den eigenen Standpunkt, die jeweils eingenommene Perspektive auf das Forschungsfeld zu explizieren und zu reflektieren. Konkret bedeutet dies, daß der Interpret bei Irritationserlebnissen, die der Ausgangspunkt für tiefenhermeneutische Interpretationen bleiben, nicht nur den Text verantwortlich macht, sondern sich auch selbst zu befragen hat, um den eigenen Anteilen der erlebten Wirkung des Textes auf die Spur zu kommen. Gegenstand der psychoanalytischen Textinterpretation ist somit nicht der Text allein, sondern die *konkret erfahrene Wechselwirkung von Text und Interpret*. Daraus und aus der Wechselwirkung mit anderen, möglichst aus unterschiedlichen „Kulturen“ stammenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern erwachsen mehrere Interpretationen und Deutungen, die in ihrer Mannigfaltigkeit im jeweiligen Bezug zur eingenommenen Perspektive in der Tat einen Erkenntnisfortschritt darstellen würden. Für die tiefenhermeneutische Textinterpretation bedeutet dies außerdem, daß die Frage nach den Inhalten kollektiver Verdrängung, nach den Formen der Abwehr und den auslösenden Ängsten nie definitiv beantwortet werden kann. Je nachdem, welche Perspektive eingenommen wird, eröffnet sich jeweils ein anderer Interpretationsrahmen, auf dessen Hintergrund sich erst die Stimmigkeit und der Gehalt von psychoanalytischen Deutungen konstituieren.

5. Pluralisierende Hermeneutik am Beispiel

Mein Plädoyer für eine pluralisierende und perspektivische Tiefenhermeneutik möchte ich an einem zwar erfundenen, dennoch nicht aus der Luft gegriffenen, sondern auf eigenen Erfahrungen basierenden Beispiel erläutern: Ein Mitarbeiter der ehemaligen Deutschen Reichsbahn äußert in einem Interview, daß es früher in der DDR mehr Betreuung und Förderung im Betrieb gegeben hätte. Man hätte sich auch nicht um seine berufliche Weiterentwicklung kümmern müssen: „Wenn es die Verantwortlichen für erforderlich gehalten haben, haben sie einen schon fortgeschickt. Heute ist das anders. Um alles muß man sich selbst kümmern, sonst ist man der Lackierte. Man muß aufpas-

sen, daß man nicht ins Hintertreffen gerät. Gleichzeitig hat man aber auch gar keine Garantie, daß man das Richtige macht, daß man da einen Vorteil hat. Wenn ich mich heute in einer Richtung weiterbilde, kann das morgen schon vollkommen uninteressant sein. Nein, früher war irgendwie alles klarer und verbindlicher, und ich hab' auch gewußt, was ansteht und was nicht.“

Dieser Text bietet verschiedene Möglichkeiten seiner Betrachtung und Interpretation. Zunächst einmal könnte man darauf abheben, daß die befragte Person ganz offensichtlich ihre Anpassungsschwierigkeiten an eine Industrienation westlichen Zuschnitts schildert. Es wird deutlich, daß ein gewisser Wunsch nach der Versorgung und Unterstützung zu DDR-Zeiten besteht. Dabei bleibt jedoch der Aspekt der Bevormundung und Einschränkung bis hin zur konkreten Freiheitsberaubung ausgeblendet. Das mag zwar den Informanten nicht betroffen haben, DDR-Realität war es in jedem Fall, und man wird nicht von Unterstützung und Versorgung sprechen können, wenn nicht gleichzeitig die Kehrseite dieser Medaille angesprochen wird.

So weit dieser Interpretationsansatz. Ein weiterer Deutungsversuch ginge in eine andere Richtung. Wer sich über mangelnde Betreuung und Förderung beklagt, läßt womöglich Initiative und Selbständigkeit missen. Er vermag nicht autonom und selbstverantwortlich zu handeln, sondern ist darauf angewiesen, von anderen Personen gesagt zu bekommen, was erforderlich ist und was nicht. Die wehmütige Erinnerung an die schönen alten Zeiten der Versorgung kann demnach als Symptom der Frustration gesehen werden, im kapitalistischen Wettbewerb nicht mithalten zu können. Die Rede des Informanten könnte aber ebenso für einen berechtigten Einspruch gegenüber einer übersteigerten Eigenständigkeit im Westen stehen. Immerhin ist die Emphase und Selbstherrlichkeit des autonomen Handlungssubjekts mittlerweile in allen modernen Industrieländern an empfindliche Grenzen gestoßen.

All diese und sicher noch andere Deutungen sind möglich. Deutlich wird, wie sie von der jeweiligen Perspektive abhängen, die man dem Text gegenüber einnimmt. Wird der Standpunkt des Interpreten explizit mit einbezogen, ergibt sich sogar noch eine weitere Interpretationsmöglichkeit. Der Informant spricht ganz

offensichtlich Bedürfnisse an, die möglicherweise im beruflichen Alltag der DDR noch eher befriedigt wurden als in der westlichen, nach den Kriterien freier Marktwirtschaft organisierten Gesellschaft. Versorgung, Unterstützung und Betreuung sind Bestandteile unseres Privatlebens, nicht jedoch des Berufslebens. Betrachtet man diesen Aspekt, so wäre die Äußerung unseres Informanten als allgemein menschlicher Wunsch zu lesen, der aber im Gefüge marktwirtschaftlicher Gesetze und Zusammenhänge keinen Platz mehr hat. Er ist im Westen kollektiv verdrängt worden. Unterstellt man außerdem, daß der Interpret der zuerst vorgetragenen Deutung, nach dem der Informant die diktatorischen Aspekte der DDR aus seiner Erzählung ausblendet, ein Wissenschaftler aus dem Westen ist, könnte hier sogar eine durch die Herkunft bedingte Abwehr des Forschers vorliegen. Denn wer läßt sich schon von einem ehemaligen DDR-Bürger die Vorteile dort und Nachteile eines Staates vorhalten, dem man selbst angehört und der die eigene Forschung auch noch bezahlt? Käme der Forscher aus der ehemaligen DDR, wären wiederum andere Interpretationen denkbar.

Welche der vorgestellten Deutungen ist nun die richtige? Ich meine, alle sind es. Würden wir uns für eine Interpretation entscheiden, weil sie uns am plausibelsten vorkommt, verschenken wir das er- und aufklärende Potential, das in den anderen Deutungen steckt. Mit jeder Auslegung erfahren wir etwas über die soziale Realität im neuen Deutschland. Dies dürfte selbst unser Miniaturbeispiel verdeutlicht haben. Jede Deutung verrät etwas über die Art und Weise, wie wir uns als „Ossis“ und „Wessis“, als Wissenschaftler und Privatperson etc. wahrnehmen bzw. wahrzunehmen geneigt sind. Jede Interpretation bietet die Chance, die gegenwärtige Beziehung von Bürgern aus Ost und West zu verstehen. Die eine richtige Deutung würde nur für den Herrschaftsanspruch, die Bevormundung der einen Seite über die andere stehen.

6. Ausblick: Diskursive Psychologie und die Entdeckung von Wahrheiten

Ich denke, daß unsere gegenwärtige Situation, die ja nicht nur durch das Ost-West-Problem bestimmt wird, sondern durch eine

Vielfalt von Schwierigkeiten und Krisen gekennzeichnet ist, einen Typus sozialwissenschaftlicher Forschung nötig hat, der den enormen Wandlungsprozessen und Herausforderungen der Moderne oder Postmoderne begegnen kann.⁵ Daraus erwachsen auch für die Sozialwissenschaften neue Aufgaben, und es ergeben sich Konsequenzen für deren Selbstverständnis.

Beispielsweise läßt sich das skizzierte Konzept einer pluralisierenden Hermeneutik mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff nicht mehr ohne weiteres vereinbaren. Wer Pluralisierung zuläßt, ja sogar für wünschenswert hält, läßt gewissermaßen mehrere Wahrheiten zu. Dies widerspricht jedoch dem Konzept der Aussagewahrheit, demzufolge widersprüchliche Aussagen nicht gleichzeitig wahr sein können. Doch müssen wir uns als Sozialwissenschaftler diesem Wahrheitsbegriff verpflichtet fühlen? Kommt nicht schon Wahrheit ans Licht, wenn ein bislang verborgener Aspekt einer Sache durch das Einnehmen einer neuen Perspektive entdeckt oder erschlossen wird? Dies führt jedoch zu einem anderen Begriff von Wahrheit. „Nicht die Aussage ist der primäre ‚Ort‘ der Wahrheit, sondern *umgekehrt*, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-Seins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins“ (Heidegger 1979, 226). Worauf Heidegger hier hinweist, ist die Abhängigkeit der Möglichkeit von Wahrheit vom Sein des Daseins. Ins-

besondere dadurch, daß *Entdecken* eine Seinsart des Daseins ist, gibt es Wahrheit. Nun bin ich mir dessen bewußt, daß Heideggers Standpunkt nicht unbedingt ein pluralisierender ist. Dennoch ermöglicht sein Begriff von Wahrheit ein pluralisierendes Konzept sozialwissenschaftlicher Erfahrungsbildung. Denn zur Seinsart moderner oder postmoderner Daseinsformen gehört es, daß wir nicht mehr in der Lage sind, allgemeingültige, alles umgreifende und alles erklärende Positionen einzunehmen. Dem werden sich auch die Sozialwissenschaften nicht entziehen können, ja, ich sehe hierin sogar eine besondere Chance. Denn wenn wir dem Entdecken von individuellen oder kollektiven Aspekten und Zusammenhängen aus bestimmten Perspektiven heraus eine größere Bedeutung als bislang zuschreiben, könnte es sozialwissenschaftlicher Forschung gelingen, *transkulturelle Diskurse* (Welsch 1992) zu initiieren, das heißt, Gespräche dort zu ermöglichen und heranzubilden, wo bislang nur der pure Unverstand, feindselige Ablehnung oder ohnmächtige Ratlosigkeit herrschen. Für den gegenwärtigen philosophischen Diskurs hat Richard Rorty ein solches erweitertes Verständnis von Wahrheit bereits fruchtbar zu machen versucht. Er sagt: „Die bildende Philosophie sucht nicht eine objektive Wahrheit zu finden, sondern sie sucht das Gespräch in Gang zu halten“ (Rorty 1981, 408). Warum sollte sich nicht gleiches auch von einer *bildenden Psychologie* sagen lassen?

Anmerkungen

- 1 Nicht, daß ich die Geltung und das Gewicht verneinender Aussagen in Abrede stellen möchte. Generell gilt ja: Wer von sich sagt, was er oder sie *nicht* ist, wie er oder sie *nicht* verstanden sein möchte, sagt auf diese Weise natürlich auch etwas über sich aus. Doch ist damit schon alles gesagt? Erschöpft sich in solchen Abgrenzungen das Selbstverständnis?
- 2 Das heutige Verständnis von Hermeneutik steht in der Wissenschaftstradition der Neuzeit (vgl. Gadamer 1974, 1062).
- 3 Hörischs Kritik an Schleiermacher ist an einem Punkt überzogen. Schleiermachers Intention, im vielfältigen Buchstaben den einen einzigen Geist ausfindig zu machen, entspricht zwar seiner objektiven, *grammatischen* Methode, die einen Text aus der Gesamtheit des Sprachsystems zu verstehen versucht. „Schleiermachers Eigenstes ist aber die psychologische Inter-

pretation“ (Gadamer 1986, 191). Mit ihrer Hilfe soll der Text als Ergebnis eines individuellen Schaffensprozesses des Autors verstanden werden. Dieser biographische Zusammenhang wurde bei Schleiermacher noch nicht dem umfassenden, objektiven Geist, wie später bei Dilthey, einverleibt, sondern behielt ein gewisses Eigenleben. Mithilfe der beiden genannten hermeneutischen Methoden konnte man zwar dahin gelangen, den Autor *besser als er sich selbst* zu verstehen, doch behielten die Texte gewissermaßen noch eine eigenständige Autorität. Sie waren mehr Zeugnis freier Schöpfung des Autors denn Zeugen einer Universalgeschichte. Das heißt: Auch wenn Schleiermacher durch seine Weiterentwicklung der interpretierenden Methoden die hermeneutische Grundlegung aller historisch arbeitenden Wissenschaften vorbereitete, darf er noch nicht als Vertreter einer historistischen Position gesehen werden.

- 4 Kurioserweise führt Marquard als Ahnherren für diese Lesart der Hermeneutik ebenfalls Schleiermacher an. Ist dies bereits ein Beispiel für pluralisierende Hermeneutik?
- 5 Ich sage bewußt: „begegnen kann“, und nicht: „gewachsen ist“, denn die Chancen, den Problemen bei-

zukommen, sehe ich eher in Formen der *Begegnung* zwischen unterschiedlichen Gruppierungen und Subkulturen als in der Meisterung der Krise im Sinne einer technischen, auch psycho- oder soziotechnischen Bewältigung der Probleme.

Literatur

- Dilthey, Wilhelm (1894): Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Ges. Schriften, Bd. V, 139-240. Stuttgart: Teubner.
- ders. (1900): Die Entstehung der Hermeneutik. Ges. Schriften, Bd. V, 317-338. Stuttgart: Teubner.
- ders. (1965): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ges. Schriften, Bd. VII. Stuttgart: Teubner.
- Erdheim, Mario (1982): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Flick, Uwe, von Kardorff, Ernst, Keupp, Heiner, von Rosenstiel, Lutz & Wolff, Stephan (Hg.) (1991): Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München: Psychologie Verlags Union.
- Gadamer, Hans-Georg (1974): Hermeneutik. In: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1061-1073. Basel: Schwabe.
- ders. (1986): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr (5. Auflage, durchgesehen und erweitert).
- Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ders. (1982): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: ders., Zur Logik der Sozialwissenschaften, 331-366. Frankfurt/M.: Suhrkamp (5., erw. Aufl.).
- ders. (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1979): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer (15., durchges. Aufl.).
- Hörsch, Jochen (1988): Die Wut des Verstehens. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Leithäuser, Thomas & Volmerg, Birgit (1979): Anleitung zur empirischen Hermeneutik. Psychoanalytische Textinterpretation als sozialwissenschaftliches Verfahren. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- dies. (1988): Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung am Beispiel einer Sozialpsychologie der Arbeit. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lyotard, Jean-François (1986): Das postmoderne Wissen. Graz, Wien: Böhlau.
- Marquard, Odo (1981): Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist. In: ders., Abschied vom Prinzipiellen, 117-146. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, Friedrich (1964): Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte (Sämtliche Werke in zwölf Bänden, Bd. IX). Stuttgart: Kröner.
- Rorty, Richard (1981). Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (1988): Unsere postmoderne Moderne. Weinheim: VCH (2., durchges. Aufl.).
- ders. (1992): Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. Information Philosophie, Mai 1992, 5-20.